

Por que Kant jamais levou o ceticismo a sério como uma doutrina filosófica

ROBERTO HORÁCIO DE SÁ PEREIRA

(UFRJ)/Pesquisador CNPq). E-mail: robertohsp@gmail.com

A extensão da doutrina cética <Zweifellehre> até mesmo aos princípios do conhecimento do sensível e da própria experiência não pode ser, com razão, tomada como uma opinião séria que teria ocorrido em algum período da filosofia, mas foi talvez um desafio direcionado aos dogmáticos (...) (Kant, Fortschr., prefácio, V 3, 88).

Resumo: O objetivo principal desse trabalho é mostrar que Kant jamais levou o ceticismo a sério como *doutrina filosófica* <Zweifellehre>. Na obra de Kant, o ceticismo só possui uma importância metodológica como uma ferramenta no combate ao dogmatismo. A razão é simples: para Kant já representamos entidades objetivas no espaço e no tempo mediante nossos sentidos, independentemente de conceitos. Assim, contra todas aquelas interpretações baseadas no influente *Bounds of Sense* de Strawson, defendo nesse trabalho que o ceticismo não é o que motiva nem deflagra a Dedução transcendental (coração da primeira Crítica), mas antes a dualidade entre conteúdos conceituais e não-conceituais. A preocupação central aqui é o conceito kantiano de representação. Além de fornecer uma nova explicação para esse conceito, formulo aqui também uma série de novas interpretações para algumas noções que estão no cerne da primeira *Crítica* de Kant, a saber, intuição sensível, percepção, consciência em geral, introspecção e apercepção transcendental.

INTRODUÇÃO

A DERRADEIRA ILUSÃO TRANSCENDENTAL: O ARGUMENTO TRANSCENDENTAL

O Ceticismo é certamente uma das fontes de inspiração não apenas da primeira *Crítica* às chamadas ilusões metafísicas como também da própria orientação metodológica. É o famoso testemunho de Kant que a leitura de Hume o teria despertado do sono dogmático para o empreendimento da filosofia crítica. Em clara alusão ao ceticismo pirrônico, Kant define um dogma como uma proposição sintética estabelecida diretamente a partir dos conceitos envolvidos <Ein direkt synthetischer Satz aus Begriffen ist ein Dogma> (*KrV*, A736=B764), opondo a sua filosofia transcendental ao que poderíamos chamar de forma *dogmática* de filosofar. Enquanto esta buscaria erigir suas proposições *diretamente* a partir de conceitos, a Filosofia transcendental busca ajuizar seus princípios, indiretamente, através da referência dos conceitos envolvidos à possibilidade da experiência (cf. *KrV*, A737 = B765). Também há uma clara alusão ao tropo pirrônico da *diaphonía*, quando Kant caracteriza o método utilizado pelas Antinomias da razão pura como cético <skeptische Methode> (cf. *KrV*, A424 = B451). No sentido crítico, “transcendental” deve ser entendido como a forma de filosofar que empreende uma censura sistemática à metafísica tradicional nas suas pretensões “dogmáticas” em conhecer tanto (i) uma suposta realidade supra-sensível quanto (ii) a própria natureza quando considerada em si mesma, ou seja, quando considerada independentemente da referência dos seus conceitos à experiência possível. Por conseguinte, aos olhos de Kant, “dogmáticas” seriam não apenas as especulações tradicionais em torno do supra-sensível, *metaphysica specialis* (Deus, da alma, da liberdade etc.), mas também a própria *metaphysica generalis* na medida em que esta não justifica suas proposições a partir da referência dos seus conceitos fundamentais (causa, substância, espaço, tempo etc.) à experiência possível.

Não obstante, para alguns dos mais importantes intérpretes de Kant, as relações da Filosofia Transcendental com o ceticismo não se esgotariam aí.

Enquanto na crítica às pretensões dogmáticas da metafísica tradicional o ceticismo seria um aliado, na sua dimensão propositiva o mesmo ceticismo seria o principal alvo ou adversário da filosofia crítica. Assim, ao buscar estabelecer a validade objetiva das chamadas categorias do entendimento (empreendimento esse que constitui o cerne da primeira Crítica), Kant estaria empreendendo ao mesmo tempo uma refutação da tese compartilhada por todas as diferentes formas de ceticismo: só poderíamos conhecer o que existe relativamente a nós humanos, ou seja, só poderíamos conhecer a maneira pela qual as coisas nos aparecem <phaínomenon>. Como as nossas intuições sensíveis representariam apenas o que nos aparece de forma subjetiva <Erscheinungen>, apenas mediante a prova da validade objetiva das categorias poderíamos estabelecer – contra o ceticismo – um acesso cognitivo a entidades objetivas, ou seja, a entidades que existiriam independentemente da nossa própria mente.

Esse pretense projeto kantiano passou a ser conhecido na filosofia contemporânea através do binômio “argumento transcendental” cunhado por Strawson. Pretendia-se mostrar, em linhas gerais, que o ceticismo só poderia ser formulado nos termos de um determinado esquema conceitual cujas condições de aplicação, no entanto, pressuporiam a verdade daquilo que o próprio ceticismo estaria colocando sob suspeita, ou seja, a referência a entidades objetivas que existiriam independentemente da mente humana¹. Contudo, a partir das famosas objeções de Barry Stroud na década de 60, pouco a pouco se tornou consenso que tal estratégia argumentativa estaria fadada ao fracasso (cf. Stroud, 1968). O próprio Strawson viria a reconhecer nos anos 80 que, na melhor das hipóteses, esses argumentos estabeleceriam conexões conceituais fundamentais ao nosso esquema conceitual (Strawson, 1985). Eles fracassariam no seu intuito original de fazer frente ao desafio cético, ou seja, em provar que conhecemos entidades *independentes da mente humana*. Assim, tendo ocupado o centro do debate epistemológico na década de 60 e 70, o interesse por essa forma de argumentação desaparece quase por completo em meados dos anos 80.

Mas a despeito do nome, a argumentação transcendental é inteiramente estranha ao espírito e à letra da filosofia transcendental e por uma razão

muito simples: Kant jamais levou a sério a doutrina cética segundo a qual o nosso acesso cognitivo estaria restrito a uma realidade fenomênica, ou seja, ao que nos aparece <phaínomenon>, **pouco importando se esse aparecer é entendido como um estado mental privado, cuja existência dependeria de uma única mente (solipsismo, idealismo fenomênico,) ou se ele é entendido como uma realidade cuja existência dependeria da mente humana em geral (idealismo pirrônico).** Ao invés de sustentar que conhecemos apenas o aparecer <phaínomenon>, o que o idealismo formal de Kant postula é que só *conhecemos* a realidade a partir da nossa perspectiva humana, ou seja, a partir do modo como ela se manifesta ao nosso aparato cognitivo. Assim, enquanto para os céticos de todos os matizes, mediante os sentidos só seríamos capazes de representar entidades cuja existência dependeria da nossa mente (individual ou coletiva), Segundo Kant, mediante os nossos sentidos já seríamos capazes de representar entidades objetivas (objetos, propriedades e relações).

Kant identifica em todas as formas conhecidas de ceticismo uma *falácia de equívoco*, o Paralogismo da idealidade externa (*KrV*, A367-381). Segundo Kant, a locução “conhecimento da realidade exterior” pode ser entendida sempre em um duplo sentido: o empírico e o transcendental (cf. *KrV*, A373). Em sentido transcendental, ela é entendida como o conhecimento das coisas em si mesmas, ou seja, como a pretensão de se conhecer a realidade se qualquer relação com o nosso aparato cognitivo, a experiência possível. A falácia de equívoco aparece claramente nos seguintes termos: Uma vez que não podemos *conhecer* as coisas em si em sentido transcendental, ou seja, independentemente do nosso aparato cognitivo, não se segue o nosso conhecimento se restrinja a uma realidade fenomênica <phaínomenon> (individual ou coletiva).

Como assinala Stroud (1968, 1984) essa ambigüidade crucial também está claramente presente na argumentação transcendental. No melhor dos cenários possíveis, os argumentos transcendentais estabeleceriam que conhecemos entidades independentes da nossa mente em sentido empírico, ou seja, como entidades que existem fora de nós no espaço mesmo quando não as observamos. Mas como pretendem refutar o ceticismo, eles deveriam

provar que conhecemos objetos em sentido transcendental, como coisas em si, independentemente de qualquer experiência possível. Haveria, assim, um hiato intransponível entre o que o cético exige como prova no seu desafio e o que o proponente do argumento transcendental pode apresentar em resposta.

Mas se Kant efetivamente jamais levou a sério o ceticismo, a pergunta natural que se impõe é o que teria levado Strawson e seus muitos seguidores a supor que a primeira *Crítica* estaria estruturada como uma refutação do ceticismo. A principal razão foi seguramente a assimilação errônea do idealismo formal ou transcendental de Kant às formas fenomenistas e pirrônicas de idealismo (só conheceríamos a realidade fenomênica). Essa assimilação equivocada teria levado o intérprete a supor que a *referência a uma realidade objetiva* não estaria garantida pela sensibilidade, devendo antes ser *constituída* pelo emprego de conceitos, em particular, das categorias. Entretanto, em momento algum da primeira *Crítica*, nem mesmo na mal compreendida Refutação do idealismo, Kant se coloca a tarefa de estabelecer condições para a referência a uma realidade objetiva, ou seja, a propriedades, relações e objetos que existiriam independentemente da mente humana. Já estando assegurada a referência a entidades objetivas desde a *Estética Transcendental*, o projeto kantiano consiste antes em mostrar como *conhecemos* tal realidade objetiva. Por conseguinte, o papel das categorias, em particular, as categorias da substância e da causalidade, não é estabelecer condições de possibilidade para a referência a uma realidade objetiva (para além da realidade fenomênica), mas antes as condições para sabermos que conhecemos uma realidade de forma objetiva.

Esse trabalho está dividido em cinco seções. Na seção I, abordo a motivação central do da Dedução transcendental da primeira *Crítica*, buscando desfazer o malentendido da interpretação de Strawson e seus seguidores. Na seção II, apresento a forma como Kant concebe o conceito fundamental de Representação e a forma como opõe as representações não-conceituais às representações sensíveis. A seção III está consagrada à interpretação da noção de percepção, da noção geral de consciência e da noção particular de consciência introspectiva. Na seção IV, apresento uma nova interpretação

para a apercepção transcendental ou originária, buscando explicar de que modo Kant acredita poder justificar a validade objetiva das suas categorias.

II O PORQUÊ DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL

As categorias são definidas por Kant como conceitos de objetos em geral que determinam os objetos da intuição sensível relativamente a cada uma das funções lógicas do juízo. Segundo um exemplo de Kant, apenas quando determino o objeto das minhas intuições sensível como um substrato de propriedades (categoria da substância) eu me torno capaz de estabelecer a sintaxe predicativa correta para os termos “corpos” e “divisível” no juízo categórico: “Corpos são divisíveis”, conferindo ao termo “corpo” o papel de conceito-sujeito enquanto ao “divisível” o papel de conceito-predicado (cf. *KrV* B128-9). Nos *Prol.* encontramos uma caracterização mais precisa para as categorias. Comentando a derivação das categorias a partir das formas lógicas do juízo (a chamada Dedução metafísica), Kant afirma o seguinte:

O trabalho dos lógicos jaz diante de mim, terminado (...), eu referi essas funções de julgar a objetos em geral, ou antes às condições para determinarmos a validade objetiva dos juízos, e lá sugeriram os conceitos puros do entendimento (cf. *Prol.* § 39)².

Deduzimos das categorias das formas lógicas do juízo, ao derivarmos a estruturação ontológica dos componentes da proposição (em sentido russeliano) a partir da estruturação sintática dos termos no juízo, como uma condição necessária, embora não suficiente, para a determinação da validade objetiva dos mesmos juízos. Retomando o exemplo, obtemos a estruturação ontológica dos componentes do conteúdo predicativo: <substância; propriedades acidentais> a partir da estruturação sintática dos termos na forma categórica: <conceito-sujeito; conceito-predicado> ao pensarmos em tal estruturação ontológica como uma condição *sine qua non* para a determinação da validade do juízo “os corpos são divisíveis” na intuição sensível. Sem reconhecermos que as nossas intuições sensíveis representam uma

proposição estruturada sob a forma predicativa: <substrato; propriedades accidentais>, não seríamos capazes de determinar a verdade ou a falsidade do juízo categórico “os corpos são divisíveis”.

Mas como tais categorias determinam os objetos em geral da intuição sensível, sem ter origem na própria sensibilidade humana, elas levantam suspeitas quanto à sua legitimidade <quaestio juris> ou validade objetiva. Aqui nos defrontamos com a primeira grande dificuldade exegetica. Segundo a interpretação de Strawson, enquanto mediante a intuição sensível tomo ciência <become aware> de um item particular na medida em que sou capaz de reconhecê-lo como instância de um tipo geral (cf. Strawson 1966, p. 48), por meio das categorias eu tomaria ciência de tal item particular como algo que existiria “independentemente de qualquer estado particular de consciência, independentemente da ocorrência de qualquer experiência particular de percepção do objeto caindo sob o conceito geral em questão”. (1966, p.73). Pensando provavelmente na distinção kantiana entre o objeto indeterminado da intuição <Erscheinung> e o objeto determinado pelas categorias <Phaenomena> (cf. *KrV* A248-249), Strawson atribui a Kant dois conceitos de objeto. Em um sentido “fraco”, objeto nada mais seria do que o item que reconheço como instância de um conceito geral. E um sentido “forte” <weight>, que “conota objetividade” (1966, p.73), um objeto algo que existiria independentemente do agente. Nestes termos, Strawson estabelece uma conexão entre a Dedução Transcendental com a refutação da hipótese cética de uma experiência de um âmbito subjetivo, sugerindo desse modo que o conteúdo representado pelas intuições sensíveis seriam dados sensoriais, subjetivos e fugidios <fleeting>³ cujo ser se reduziria a ser percebido.

Embora em *Bounds of Sense* Strawson não especifique linguisticamente a forma que teria essa experiência de um âmbito subjetivo, creio que isso poderia ser feito a partir do que o próprio Strawson denominava de uma (proto) linguagem de “colocação de características” <feature placing> (Strawson, 1959). Enquanto a linguagem sujeito-predicado sempre envolve a referência a um objeto singular do qual uma ou mais propriedades são predicadas (que são tipos universais apropriados para classificar os objetos

particulares designados), uma (proto) linguagem de colocação de características envolveria termos universais que nem seriam tipos de universais nem predicados de objetos particulares. A distinção traçada por Quine entre termos de massa <mass terms> e termos contáveis <count terms> também é pertinente aqui. *Termos de massa* são termos que se referem, cumulativamente, a tipos genéricos de coisas, como água, madeira, ou chuva. Qualquer pedaço de madeira é madeira. Qualquer quantidade de chuva é chuva. Em contrapartida, *termos contáveis* nos permitem enumerar indivíduos. A colocação de características seria uma (proto) linguagem que operaria apenas com termos de massa. Exemplos sugeridos por Strawson seriam: “está chovendo”, “há comida” etc. Assim, a intuição, digamos, de um corpo poderia ser expressa linguisticamente nos seguintes termos:

(1) Sente-se uma pressão de peso.

Com efeito, Kant caracteriza as categorias como conceitos de *objetos em geral*, e tanto nas *Analogias* quanto na *Refutação do Idealismo* Kant se utiliza expressamente das categorias da substância e da causalidade *como um critério para a determinação* da distinção entre uma ordem subjetiva de percepções e uma ordem objetiva dos fenômenos percebidos. Assim, é mediante a representação de algo permanente no espaço (categoria da substância) que determinamos as relações de sucessão temporal (Primeira Analogia) e, por conseguinte, a sucessão das nossas próprias percepções no tempo (Refutação). Ora, mas não significa dizer que sem a categoria da substância não representamos objetos permanentes no espaço, e sem a categoria de causalidade não percebemos eventos ou mudanças objetivas, mas apenas de dados sensoriais subjetivos e fugidios <fleeting>. Mesmo que eu não seja capaz de reconhecer o que intuo *como* uma casa e, por conseguinte, *como* um substrato permanente no espaço, disso não se segue que as propriedades, relações, objetos etc. (portas, janelas e telhados etc.) que represento pelos sentidos se reduzam a eventos da minha própria mente sem qualquer realidade objetiva.

Strawson está confundindo as condições de possibilidade (critérios) para representarmos cognitivamente algo *como* uma entidade objetiva e, assim, obtermos conhecimento em sentido pleno <Erkenntnis> com as condições

de possibilidade que constituem a referência a entidades objetivas. Enquanto o primeiro é o projeto filosófico kantiano na primeira *Crítica*, o segundo é uma forma de construtivismo que nada tem a ver com a filosofia de Kant. Com efeito, Kant caracteriza a diferença entre as intuições conceituadas e não-conceituadas como uma diferença *formal*. Ele ilustra sua posição a respeito com o famoso exemplo do selvagem de Nova Holanda:

Assim, por exemplo, se um selvagem vê à distância uma casa, cujo uso não conhece, ele tem, com efeito, diante de si na representação *o mesmo objeto representado* por uma outra pessoa que o conhece de maneira determinada como uma habitação destinada a pessoas. Mas segundo *a forma*, esse conhecimento *de um e mesmo objeto* é diverso em ambos. Em um, é uma **mera intuição**, no outro, **intuição e conceito** ao mesmo tempo (*Logik*, V, Ak 34, os itálicos são grifos meus e os negritos do próprio autor)

Em outras palavras, a distinção entre intuições conceituadas e as não conceituadas é a distinção (formal) entre dois modos de representarmos um mesmo objeto (uma habitação) e não a diferença ontológica entre dois tipos de objetos (forte e fraco) das nossas representações, ou seja, entre aqueles que existiriam objetivamente (a habitação real) e aqueles que só existiriam enquanto percebidas (digamos, o dado sensorial ou as sensações subjetivas da habitação). Para Kant, o termo sortal “habitação” não tem o poder miraculoso de conferir ao objeto representado pelas intuições sensíveis de uma habitação uma realidade objetiva que até então as intuições não possuíam. Em suma, o projeto filosófico kantiano não é o controverso construtivismo de Strawson e Quine de estabelecer as condições para a constituição de uma referência objetiva.

Creio que são duas as razões que induzem o intérprete de Kant ao erro. Em primeiro lugar, como Kant concebe o espaço e tempo como formas das intuições sensíveis, por meio dos sentidos representaríamos apenas propriedades, relações e objetos *fenomênicos*, ou seja, entidades cujo ser se reduziria a ser percebido aqui e agora (dados sensoriais subjetivos e fugidios). Entretanto, na introdução à Estética transcendental, Kant é inequívoco ao

afirmar que, mediante os nossos sentidos (sem quaisquer conceitos) seríamos capazes de representar não apenas propriedades fenomênicas (como cores), mas também propriedades físicas como *impenetrabilidade e solidez*, e propriedades geométricas como *extensão e figura geométrica*, ou seja, propriedades, relações e objetos cujo ser não se reduz a ser intuído:

Assim, quando separo da representação de corpo o que o entendimento pensa dele, como substância, força, divisibilidade etc., e igualmente o que pertence à sensação, como *impenetrabilidade, dureza, cor* etc., algo ainda me resta dessa intuição empírica: *a extensão e a figura* (KrV A20-21= B35, grifo meu).

A segunda razão reside no que Kant entende por *experiência de objetos* (que, como veremos na próxima seção, constituiu o princípio <Prinzipium> da Dedução e o fundamento de prova <Beweisgrund> das chamadas proposições transcendentais). Segundo a leitura usual, sem categorias não realizaríamos uma experiência objetiva, experiências de entidades que existem não-percebidas (cf. Longuenesse 2006: 28). São inúmeras as passagens nas quais Kant define a experiência de objetos como *conhecimento* resultante da aplicação de conceitos às intuições (cf. KrV B51). Isso significa dizer que sem as categorias não temos como *reconhecer* <erkennen> o que estamos representando *como* um objeto em geral. Mas isso não significa dizer, de modo algum, que sem as categorias não teríamos uma experiência de um âmbito objetivo.

Assim, o que torna incontornável a necessidade de uma Dedução transcendental não é o ceticismo, mas o fato das categorias não serem predicados da sensibilidade. Em outras palavras, do fato que intuo algo indivisível, sólido e impenetrável no espaço, não se segue que eu conheça uma substância no espaço que esteja interagindo causalmente com outras substâncias. Assim, as categorias (como conceitos puros do entendimento) poderiam ser simplesmente vazias ou de extensão nula. Segundo Kant,

Objetos podem nos aparecer, sem dúvida, sem que se relacionem necessariamente com as funções do entendimento (KrV A98=B122).

Aparências <Erscheinungen> poderiam, afinal, ser de tal modo constituídas que o entendimento nunca as encontraria em conformidade com a sua unidade. (...) Aparências seriam, não obstante, objetos da nossa intuição, porque a intuição não exige de modo algum as funções de pensar (*KrV* A90=B123).

Tal independência das intuições sensíveis frente às categorias é um apenas caso específico de uma tese geral, a saber, a independência das intuições frente a qualquer conceito. Há inúmeras outras, nas mais diversas obras da filosofia teórica de Kant, nas quais ele é inequívoco a respeito:

Aquela representação que pode ser dada anteriormente a todo pensar chama-se intuição (*KrV* 132).

Conceitos diferem das intuições em virtude do fato de que toda intuição é singular. Aquele que vê sua primeira árvore não sabe o que vê (*Logik*. Wien, Ak 24: 905).

II REPRESENTAÇÃO SEGUNDO KANT

Duas indagações são cruciais aqui. Em primeiro lugar, devemos poder entender de que forma as intuições sensíveis são representações mentais. E na sequência devemos também esclarecer de qual forma representam não-conceitualmente. Tendo em vista a primeira questão, nosso ponto de partida tem que ser a definição do que venha ser a um conceito de representação. Em muitas passagens, Kant toma a noção capital de representação com um conceito primitivo que, em princípio, não poderia ser analisado e compreendido nos termos de conceitos ainda mais elementares. Assim, o é quando ele afirma, por exemplo, que representação em geral <repraesentatio> é o gênero dos quais todos os demais estados cognitivos (intuições, percepções, cognições e conhecimentos etc.) seriam espécies (cf. *KrV* A320=B376).

A primeira coisa que cabe esclarecer é como Kant compreende a própria relação intencional entre os estados da mente e aquilo que eles representam. Na *KrV*, encontramos a seguinte afirmação de Kant:

Há apenas dois casos possíveis nos quais uma representação sintética e seus objetos estabelecem conexão, se relacionam mutuamente de forma necessária e se encontram, por assim dizer: ou o objeto apenas torna possível e representação, ou a representação o objeto (*KrV*, A92=B125-126).

No primeiro caso, temos o que Kant denominava representações *passivas*, enquanto no segundo representações *ativas*. Enquanto as representações sensíveis seriam passivas porque repousariam sobre *afecções*, as representações discursivas ou conceituais seriam ativas porque repousariam sobre *funções*. As primeiras seriam aquelas nas quais a relação intencional entre o estado da mente e o objeto por ele representado dependeria apenas do próprio objeto (cf. *KrV* A92=B125-6). As segundas, em contrapartida, seriam aquelas nas quais a relação intencional entre o estado mental e as entidades que elas representam dependeria decisivamente da ação cognitiva do intelecto, a saber, a ação de ordenar objetos numericamente distintos sob uma representação comum.

Mas como devemos entender a relação intencional em um caso e no outro? Na *Dissertação* de 70, Kant afirmava que a relação intencional existente entre os nossos estados sensoriais aos objetos por eles representados dependeria apenas de uma lei inerente à própria mente <*lex quaaedam menti insita*>, ou seja, uma lei determinada filogeneticamente (cf. *Diss.*, §8, Ak. II, 393; 385) Na carta a Herz, encontramos uma afirmação ainda mais esclarecedora:

É fácil compreendermos como a representação <passiva> está em conformidade com o seu objeto, a saber, como um efeito em conformidade com sua causa <als eine Wirkung seiner Ursache gemäss sei>, e é fácil compreendermos como essa determinação da nossa mente pode *representar* alguma coisa, i.e., ter um objeto (Carta a Herz, Ak. X, 130;71).

Afirmar que as intuições sensíveis repousam sobre afecções significa dizer que elas são modificações da mente <Modifikationen des Gemüts> que *representam* exclusivamente em razão da existência da relação causal

entre o objeto (causa) e a afecção mental (efeito) (cf. *KrV* A97). Assim, as intuições *representam passivamente* no sentido em que as modificações da mente *indicam* presença das propriedades da causa da afecção mental em razão da existência de uma lei filogenética que conecta regularmente o tipo de modificação mental com o tipo de propriedade da causa da afecção mental. Nestes termos, a representação passiva em Kant parece se reduzir ao que hoje se entende como *fluxo ou registro de informação*. Os anéis de uma árvore veiculam informação sobre a idade da árvore (uma vez que as ocorrências de tipo “anéis” estão conectadas às ocorrências do tipo “idade” segundo uma lei)⁴.

Ora, mas se uma representação passiva seria aquela que se torna possível pelo objeto representado como causa da afecção mental, uma representação ativa, em contrapartida, seria aquela tornasse possível o próprio objeto representado. Na sequência da mesma carta a Herz, podemos ler o seguinte:

De forma similar, se aquilo em nós que chamamos ‘representação’ fosse *ativo* a respeito do *objeto*, i.e., se o próprio objeto fosse criado pela representação (da forma como as cognições divinas são concebidas como arquétipos das coisas), a conformidade dessas representações aos seus objetos poderia ser compreendida (Carta a Herz, Ak. X, 130; 71).

Nesse caso, a conformidade com o objeto (ou seja, a relação intencional) estaria assegurada em razão do fato que a própria representação *criaria* o objeto que ela própria representa. Ora, como obviamente não possuímos um intelecto arquetípico <intellectus archetypus>, a relação intencional entre estados da nossa mente com os seus objetos não pode ser entendida pela *criação* dos próprios objetos pelos estados mentais que os representam. Na *KrV*, contudo, Kant contempla outra alternativa que também explicaria a relação intencional das representações ativas da mente com seus objetos:

No último caso <quando a representação torna possível seu objeto>, a representação em si mesma não produz seu objeto até onde sua *existência* está

em jogo, porque não estamos falando aqui da sua causalidade por meio da vontade. Não obstante, a representação é determinante *a priori* do objeto se for no caso que apenas através da representação for possível reconhecer <erkennen> alguma coisa *como um objeto* (*KrV*, A 92= B125-126).

Enquanto a relação intencional entre as modificações da mente e as entidades que elas representam passivamente repousa sobre *afecções*, ou seja, sobre a existência de leis causais que conectam regularmente os tipos de causas da afecção mental aos tipos de efeitos produzidos na mente, a relação intencional dos estados conceituais da mente com seus objetos repousa sobre *funções*, ou seja, a ação de ordenar diferentes objeto sob uma representação comum.

Em outras palavras, a conexão intencional entre um estado mental de natureza conceitual com um determinado objeto sob sua extensão é estabelecida pelo fato que tal objeto compartilha com os demais objetos sob a esfera do conceito de um determinado conjunto de notas características <Merkmale> que exprimem a intenção ou o sentido do conceito em questão.

Devemos ter claro, em primeiro lugar, que não podemos falar em Kant de *conteúdos* ou *representações* na acepção contemporânea dos termos como sugere Hanna (2008). Isso só seria possível se (i) a intuição sensível em Kant encerrasse condições de correção ou satisfação e, ademais, (ii) fossem irreduzíveis às condições de verdade do juízo.

Entretanto, como as modificações da mente só fazem registrar informação sobre as propriedades da causa da afecção mental, elas não podem nos iludir. Kant é inequívoco ao isentar as representações dos sentidos de qualquer erro, mesmo um erro ante-predicativo:

Podemos dizer, pois, que os sentidos não erram, não porque seu juízo seja sempre correto, mas porque não ajuízam de modo algum. Eis porque no juízo apenas, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a aparência, enquanto induz a este último. (...) Em uma representação dos sentidos (na medida em que ela não contém nenhum juízo) não há erro (*KrV* A 293-294=B350).

No âmbito das intuições sensíveis, não caberia a distinção entre verdade <Wahrheit> e aparência <Schein>. Nas palavras de Kant, “verdade e a aparência não estão no objeto enquanto é intuído, mas apenas no juízo sobre o mesmo na medida em que é pensado” (*KrV* A293=B350). Essa é a razão pela qual Kant denomina o objeto das intuições sensíveis de “Erscheinungen” em oposição às aparências <Schein>. Não seriam, portanto, os nossos sentidos que nos enganariam <die Sinne bretrügen nicht>, mas antes a nossa capacidade de julgar <Urteilkraft> ao tomar o que aparece aos sentidos como real ou objetivo (quando tal não for o caso). Assim, embora intuições sensíveis representem no um sentido trivial assinalado em que veiculam ou registram informação sobre as propriedades da causa da afecção mental, elas não representam na acepção contemporânea fundamental do termo “representação” na medida em que não possuem condições inerentes de correção ou satisfação.

Tomando todo cuidado que a transição da filosofia da mente para semântica requer, podemos caracterizar as representações mentais passivas e ativas a partir de algumas propriedades semânticas distintivas. Como a referência dos conceitos aos objetos sob sua esfera, depende exclusivamente das notas características compartilhadas pelos objetos na esfera, podemos dizer que, para Kant, conceitos são representações mentais (pensamentos) cuja referência é *determinada* pelo seu sentido (suas notas características), ou seja, se duas representações discursivas compartilham exatamente das mesmas notas características, então elas possuem a mesma extensão (todos os objetos que estão na esfera de um conceito também estão na esfera do outro). Ora, mas como a referência das intuições aos seus objetos é repousa sobre uma conexão causal contextual, i.e., do que me afeta aqui e agora os meus sentidos, a referência mental nesse caso não é determinada por qualquer outra característica intrínseca às representações mentais, ou seja, a identidade de modificações mentais não nos leva necessariamente a uma identidade de objetos e propriedades representados: ocorrências singulares <tokens> de um mesmo tipo de modificação mental podem representar diferentes objetos e propriedades em diferentes contextos pela simples razão que existem diferentes leis naturais conectando um mesmo tipo de

modificação mental a diferentes tipos de causas externas. Acredito que seja isso o que Kant tem em mente quando caracteriza a própria intuição (e não o seu objeto) como uma representação singular (*repraesentatio singularis*).

Mas aqui devemos resistir a mais uma tentação. Como os conceitos representam os objetos sob sua esfera na forma tradicional *de dicto* (i.e., corpos *como* entidades extensas, casas *como* habitações etc.), seria natural supormos então que intuições sensíveis seriam formas *de re* de apresentação: representações *desse* corpo ou *dessa* casa⁵. Ora, mas como tal referência é determinada pelo contexto causal, i.e., o que causa a afecção mental aqui e agora no sujeito, a representação passiva também se caracteriza semanticamente como uma forma dêitica <indexical> de referência demonstrativa: em cada contexto causal teríamos uma referência mental distinta.

Entretanto, aqui reencontramos o mesmo problema anterior. Como as intuições sensíveis não podem ser entendidas como representações na acepção contemporânea do termo, elas não podem ser entendidas tampouco como formas *demonstrativas* de apresentação. Afinal, se os sentidos não nos enganam nunca, demonstrações dêiticas sempre podem fracassar no seu intento demonstrativo. Os únicos dêiticos que se referem infalivelmente são: (i) o pronome “Eu” (que sempre se refere a quem quer que o empregue), (ii) o advérbio de lugar “aqui” (que sempre se refere aonde quer que tal dêitico seja empregado) e (iii) o advérbio de tempo “agora” (que sempre se refere ao tempo em que tal dêitico é empregado). Mas como o emprego pronome “Eu” depende para Kant do aprendizado da linguagem, (cf. *Anthr.* §1), apenas os referidos advérbios de lugar e tempo poderiam exprimir linguisticamente o que é representado pelas intuições. Assim, quando intuo um corpo no espaço e no tempo (formas da intuição), esse *quasi*-conteúdo de natureza não-conceitual poderia ser expresso linguisticamente nos seguintes termos impessoais e dêiticos:

(2) Vê-se aqui e agora algo impenetrável, algo sólido, algo extenso etc.

Como se trata de uma representação de natureza não-conceitual, o portador do estado mental em questão não precisa dispor dos conceitos envolvidos na especificação canônica desse *quasi*-conteúdo.

III AS REPRESENTAÇÕES CONSCIENTES

O esquema geral do argumento da Dedução é fornecido por Kant na seção da primeira edição da *KrV* intitulada “Explicação provisória da possibilidade das categorias como cognições a priori”. Ali podemos ler o seguinte:

A possibilidade, contudo, mesmo a necessidade dessas categorias se baseia na relação que a sensibilidade como um todo, e com ela a totalidade das aparições <Erscheinungen> possíveis têm com a Apercepção originária, na qual tudo deve estar necessariamente em conformidade com as condições da unidade onipresente <durchgängigen> da consciência de si, ou seja, sob as funções gerais da síntese, a saber, da síntese segundo conceitos, na qual apenas a Apercepção pode provar a priori sua identidade onipresente <durchgängige> e necessária. Assim, o conceito de uma causa não é outra coisa senão uma síntese (daquilo que se segue na série temporal com outras aparições) segundo conceitos e sem tal unidade que possui sua regra a priori não se encontraria uma unidade onipresente <durchgängig> e universal, logo necessária, da consciência, no múltiplo das percepções. (*KrV* A111-112)

A prova de que as categorias se aplicam aos objetos das intuições sensíveis é estabelecida em dois passos fundamentais. Em um primeiro momento, trata-se de mostrar que as intuições sensíveis se encontram ligadas de algum modo ao que Kant entende por consciência de si. Uma vez estabelecida tal conexão, trata-se de mostrar, em seqüência, que tal consciência de si estaria em conformidade com as condições de unidade expressas pelas categorias do entendimento. Os demais elementos da trama conceitual kantiana são conhecidos. Na primeira edição da *KrV*, Kant apresenta as três sínteses: síntese de apreensão na intuição, a síntese de reprodução na imaginação e a síntese de reconhecimento no conceito (cf. *KrV* A99-A110), enquanto na segunda, encontramos um parágrafo inicial que discorre sobre a possibilidade da ligação <Verbindung> em geral (cf. *KrV* B129).

A primeira questão exegética diz respeito à determinação do elo de ligação inicial entre o conteúdo não-conceitual das intuições à consciência

de si. Segundo Kant, a Dedução das categorias se norteia por um princípio <Prinzipium> fundamental, a saber que elas devem ser reconhecidas como condições *a priori* de possibilidade da experiência. Em outras palavras, a validade objetiva das categorias do entendimento repousa sobre o princípio de que apenas por meio delas o *Objeto* da experiência seria possível. (cf. *KrV* B126 = A94; B811= A783). Esse princípio nos remete às observações metodológicas kantianas da *KrV* segundo as quais proposições transcendentais não seriam teoremas matemáticos, mas princípios cuja peculiaridade consiste em tornar possível o seu próprio fundamento de prova <Beweisgrund>, a *experiência possível* (cf. *KrV* B765). Assim, a despeito dos esforços de Strawson mostrar o contrário, o ponto de partida da Dedução transcendental a possibilidade de uma experiência de objetos, ou seja, do reconhecimento do que aparece como um objeto.

Na primeira edição da *KrV*, Kant caracteriza a consciência empírica de um objeto como o produto de uma síntese de apreensão na imaginação. Em toda intuição um múltiplo não-estruturado de entidades (objetos, propriedades e relações) aparece ou se apresenta ao sujeito sem, no entanto, que ele o represente *como tal* (cf. *KrV*, A99). A representação do múltiplo enquanto tal supõe que a mente percorra <Durchlaufen> cada entidade do múltiplo e as reúna <Zusammennehmung> *em uma* representação. Kant nos fornece dois importantes exemplos na *Lógica* e na *Antropologia*: a visão das notas características de uma habitação (janelas, portas, telhado etc.) (*Logik*, V, Ak 34) e a audição das notas individuais de um acorde no curso de uma improvisação musical (*Anthr.* §5). Mas se retomarmos o exemplo anterior, a percepção de um corpo poderia ser expressa linguisticamente nos seguintes termos:

(3) Percebe-se um objeto impenetrável, sólido e divisível.

Ora, como Kant caracteriza a apreensão como resultante de um ato de atenção (cf. *KrV* B156-7, nota), a oposição entre o intuir pelos sentidos e o apreender pela imaginação deve ser entendida como a oposição entre algo que nos aparece passivamente aos sentidos e a percepção que resulta de uma ato de atenção <Aufmerksamkeit>. Se me encontro diante de uma habitação, mas minha atenção esteja voltada para as notas de um acorde

musical, estarei *vendo* um múltiplo de características tais como portas, janelas, telhados de uma casa, mas não estarei *percebendo* que um mesmo objeto tem portas, janelas e telhados pois não estarei *atento* a cada uma das propriedades características e relações como pertencentes a uma entidade. Em contrapartida, se a minha atenção estiver voltada para a casa, ao ouvir as notas de um acorde musical não o estarei percebendo.

Entretanto, aqui surge uma ambigüidade fundamental: há pelo menos duas possibilidades de entendermos o que Kant denomina consciência empírica. Possuir consciência empírica significa ou (i) possuir consciência do conteúdo que as intuições sensíveis *representam* como em:

(3) Tomo consciência de um objeto impenetrável, sólido e divisível.

Ou (ii) possuir consciência introspectiva de que possuímos tais representações (meta-representação), como em:

(4) Tomo consciência de que eu percebo um objeto impenetrável, sólido e divisível.

É importante salientar que essa ambigüidade não se resolve recorrendo ao Idealismo transcendental de Kant. Com efeito, em sentido transcendental só possuímos acesso às nossas “próprias representações”, ou seja, a fenômenos e não a coisas em si. Entretanto, ainda assim importa saber se a consciência empírica é o resultado de uma apreensão das características representadas *fora de mim* (em sentido empírico) como em (3), ou se da apreensão de representações *em mim* (também em sentido empírico) como em (4).⁶

Consideremos a primeira alternativa. O que estaria sendo apreendido seria o múltiplo das características. O sujeito tomaria consciência empírica *daquilo que a sua intuição representa* na medida em que sua mente percorresse sucessivamente o múltiplo *do conteúdo* representado pela intuição sensível e os reunisse na representação de *uma mesma entidade*. Segundo o exemplo mencionado, a mente percorreria, em uma ordem aleatória, as propriedades características de um corpo (impenetrabilidade, solidez,

divisibilidade etc.) e as reuniria *em uma* representação <*in einer Vorstellung*>, entendida, assim, como a representação de uma mesma entidade (mesmo que ainda ela não seja capaz de identificá-la qualitativamente *como* um corpo).

Consideremos agora a segunda alternativa. Possuir consciência empírica das intuições sensíveis significaria possuir consciência introspectiva *de que se tem tais intuições*⁷. Nesse caso, o sujeito tomaria consciência das suas intuições sensíveis na medida em que sua mente percorresse sucessivamente <*Durchlaufen*> o múltiplo das suas próprias representações *internas* (em sentido empírico) (as impressões sensíveis de impenetrabilidade, de solidez, e de divisibilidade) e as reunisse <*Zusammennehmung*> em um mesmo estado mental percebido internamente pela mente.

Ora, quer interpretemos a apreensão como uma representação de entidades exteriores (em sentido empírico) nos termos de (3), ou como uma representação de segunda ordem dos estados e eventos da própria mente nos termos de (4), uma coisa parece estar acima de qualquer dúvida: *tomar consciência* significa identificar ou distinguir por um ato intencional aquilo que se apresenta a mente. O modelo cognitivo em questão é bastante intuitivo. Da mesma forma como tomamos consciência das entidades exteriores a nós na medida em que as percebemos ou travamos contato direto com elas, também tomaríamos consciência dos estados da nossa própria mente e de nós mesmos por meio de uma representação de segunda ordem (uma percepção interna ou um pensamento de ordem superior). Na tradição filosófica, esse modelo cognitivo de consciência ficou conhecido como modelo sujeito-objeto. É importante salientarmos, no entanto, que Kant não compreende a autoconsciência transcendental à luz desse modelo intuitivo. Como veremos, essa é entendida por Kant como uma forma adverbial ou intransitiva de consciência.

Entretanto, a interpretação introspectiva da consciência empírica não se coaduna com os exemplos kantianos supracitados. Antes de mais nada, ao caracterizar tanto na *Lógica* (*Logik*, V, Ak 33) quanto na *Antropologia* (*Anthr.* §6) como *claras* as representações “das quais estou consciente” e com *obscuras* as representações não-conscientes, Kant indica claramente que o que

está em jogo nessa classificação não é a percepção interna dos estados da mente, mas antes daquilo que elas representam. As minhas percepções são conscientes no sentido em que *me* tornam conscientes de forma clara das próprias entidades exteriores (naturalmente em sentido empírico e não em sentido transcendental) que elas representam: objetos, propriedades e relações. No supracitado exemplo, o que a síntese de apreensão torna possível é a percepção clara da própria casa como um objeto representado pelas intuições e não a percepção interna de que estou percebendo uma casa, pois, afirma Kant “se não víssemos *as partes*, não veríamos *a própria casa*” (*Logik*, Ak 33, grifo meu)⁸.

Como observamos, a mente humana *intui* ao representar de forma passiva e cega objetos, propriedades e relações quando as suas modificações veiculam ou registram informação sobre as causas da sua afecção em razão da existência de uma lei inata, ou seja, determinada filogeneticamente, que conecta regularmente o tipo de modificação mental aos tipos de objetos, propriedades ou relações causadores da afecção. Nos termos aqui sugeridos:

(2) Vê-se aqui e agora algo impenetrável, algo sólido, algo extenso etc.

Em contrapartida, a mente humana percebe ao representar de forma ativa como resultado de uma síntese de apreensão na imaginação *um mesmo objeto* de propriedades e em relações com outros objetos, ou como uma mesma propriedade satisfeita por um objeto, ou como uma mesma relação existente entre diferentes objetos. Nos termos aqui sugeridos:

(3) Percebe-se um mesmo objeto impenetrável, sólido e divisível.

Assim, mesmo sem dispor ainda do conceito de corpo, já somos capazes de identificar (de forma não-conceitual) destacar <pick out> um corpo da paisagem, como um *mesmo* objeto impenetrável, indivisível e sólido, e rastreá-la no curso do tempo à medida que dele nos aproximamos ou nos afastamos.

Mas mesmo que a consciência empírica resulte de uma simples representação e não de uma meta-representação, a percepção interna das determinações

internas à mente também pode ser facilmente explicada à luz do modelo cognitivo sujeito-objeto de consciência. Um exemplo bastante em voga na filosofia contemporânea talvez ilustre o que Kant teria em mente. Estou ouvindo o ruído do motor da minha geladeira enquanto leio qualquer coisa na cozinha tomando café (intuição externa). Até o presente momento, o ruído do motor da geladeira aparece de forma cega e passiva à audição: nem possuo consciência empírica do ruído, nem tampouco uma apercepção empírica de que estou a ouvir o ruído.

Subitamente, como é de hábito, o termostato desliga o motor da geladeira, e a minha atenção, voltada até então para leitura, se direciona agora para o ruído e para minha própria sensação acústica interna. Nesse momento realizo duas sínteses de apreensão em seqüência. Percorrendo o múltiplo do conteúdo representado pela minha intuição sonora e o reunindo sob a forma da percepção acústica de um *mesmo* ruído, tomo consciência empírica do próprio ruído. Como salientamos, essa consciência empírica é independente de conceitos, ou seja, da capacidade de identificarmos tal objeto *como* um ruído. Mas ao voltar minha atenção da leitura para a minha própria sensação acústica, realizo uma segunda síntese de apreensão. Por meio do conceito empírico envolvido, a saber, do conceito de sensação sonora de ruído de motor de uma geladeira, eu apreendo a minha própria sensação acústica *como* a sensação do ruído.

IV

O ACESSO COGNITIVO E RACIONAL E A CONSCIÊNCIA DE SI COMO SUJEITO

Ora, mas como Kant também concebe a percepção expressa por (3) como mais uma forma não-conceitual de representação, ainda não temos como compreender de que modo a percepção de um mesmo objeto se ligaria aos conceitos puros do entendimento. Na segunda edição da *KrV* ele

estabelece mais uma condição para podermos falar de consciência daquilo aparece aos sentidos. No parágrafo 16 da segunda edição, encontramos a célebre afirmação de que sem o *Eu penso* algo seria representado em mim que nada significaria para mim ou do qual eu não teria *consciência*. Na medida em que as intuições sensíveis representam passivamente apenas no sentido em que registram informação sobre as causas da afecção mental, tais informações jamais se tornariam conscientes se o que elas representam não *pudesse* ser acompanhado por um *Eu penso* de modo a que tal conteúdo possa ser ligado às demais cognições.

Creio que a noção contemporânea de acesso cognitivo <access consciousness> (Block, 1995) é o que melhor traduz essa nova condição que se impõe à noção de consciência a consciência que está em jogo na passagem introdutória do §16. Block define, em princípio, o acesso cognitivo como mais uma forma de consciência em oposição à chamada consciência fenomenal <phenomenal consciousness>. Entretanto, distintamente de Block, podemos entender o acesso cognitivo como uma condição a mais que se impõe à consciência do conteúdo das intuições. Assim, as informações veiculadas pelas intuições sensíveis jamais se tornariam conscientes a menos que elas *pudessem* servir de input em um sistema cognitivo cujos outputs seriam os juízos e o controle racional da conduta intencional. É absolutamente relevante atentarmos para a modalização utilizada por Kant. A idéia não é a de que o conteúdo representado pelas intuições sensíveis tenha que ser acompanhado pelo *Eu penso* para tornar-se consciente. Afinal, Kant não renunciou à tese que podemos perceber sem conceber. A idéia é a de que sem *poder* ser acompanhadas pelo *Eu penso*, as informações veiculadas pelas intuições não seriam conscientes pois não estariam *disponíveis* como possíveis inputs em um sistema cujo output seria o juízo.

Essa interpretação contradiz diretamente a leitura padrão do supracitado parágrafo 16 onde se encontra expressa aquela que seria a segunda e fundamental premissa do argumento kantiano. Ao afirmar que o *Eu penso* tem que poder acompanhar as minhas representações, caso contrário elas não significariam nada para mim, Kant estaria dizendo então que eu só poderia realizar experiências de objetos existindo independentemente de

mim mesmo na medida em que eu fosse capaz de me auto-atribuir tais experiências. O *locus classicus* de tais interpretações é Strawson (1966, p.98) que encontra apoio nas passagens subseqüentes conhecidas como o *Meinigkeit*:

As diversas representações que nos são dadas em uma determinada intuição não seriam todas *minhas* representações se não pertencessem todas, na sua totalidade, a uma autoconsciência (*KrV* B133, ênfase do autor).

O pensamento de que estas representações dadas na intuição *me* pertencem todas equivale dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou ao menos posso fazê-lo (*KrV* B134, ênfase do autor).

Porque posso abranger o múltiplo dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas* representações (*KrV* B134, ênfase do autor).

História da filosofia à parte, essa tese parece implausível tanto no plano conceitual quanto no plano empírico. Como observamos, a experiência de objetos envolve fundamentalmente o reconhecimento <erkennen> de um objeto intuído e percebido por meio de um conceito em um juízo. Entretanto, a capacidade de julgar é anterior (ontogeneticamente) e independente (logicamente) da capacidade de pensar em si mesmo quer como portador de estados mentais e corporais, quer como agente de atividades cognitivas. A capacidade de articular estruturas lingüísticas complexas da forma:

(5) Eu penso que *Eu* estou pensando que corpos são pesados.

Pressupõe a capacidade de articular estruturas elementares da forma:

(6) (Eu penso): corpos são pesados.

Mas de modo algum o inverso. Com efeito, eu não poderia, por exemplo, re-identificar um corpo, percebido descontinuamente no tempo no termos:

(7) Esse é o mesmo corpo que percebia antes.

Se eu não fosse o mesmo sujeito autoconsciente que responde cognitivamente pelas percepções da casa ao longo do tempo, ou seja, se eu não fosse o mesmo agente que compara o conteúdo das percepções nos termos:

(8) O corpo que Eu vejo agora é o mesmo corpo que Eu via antes.

Não obstante, não é necessário que eu seja capaz de me auto-atribuir as próprias percepções em questão, como portador das percepções envolvidas nos termos:

(9) Eu penso que *Eu* possuo duas percepções de um mesmo corpo.

Mas nem tampouco na condição de agente nos termos:

(10) Eu penso que *Eu* estou comparando os conteúdos representados pelas percepções.

Além de insustentável por si mesma, há inúmeras evidências textuais que excluem definitivamente a interpretação padrão de Strawson do *Meinigkeit* kantiano. A mais significativa delas todas é aquela na qual Kant caracteriza a apercepção transcendental, expressa pelo cogito kantiano *Eu penso*, como uma forma de consciência de si na condição de *sujeito*:

Assim a consciência de si mesmo pode ser classificada em consciência da Reflexão (apperceptio) e a consciência da Apreensão. A primeira é a consciência do entendimento enquanto a segunda do sentido interno. (...) Aqui o Eu nos aparece então em um sentido duplo: i) o Eu, como Sujeito de pensar <als Subjekt des Denkens> (na lógica), que significa a Apercepção pura (o mero Eu reflexionante <das bloss reflektierende Ich>) do qual nada a mais pode ser dito senão que é uma representação simples. 2) O Eu como Objeto da percepção, conseqüentemente do sentido interno, o qual contém uma multiplicidade de determinações que torna possível uma experiência interna (Kant, *Anthr.* §§4-5, 2 Nota, pp.416-417).

Assim, enquanto na apercepção empírica tomo consciência dos meus estados mentais *como objetos* do sentido interno (o Eu apreendido), na apercepção transcendental <apperceptio> eu estou consciente de mim como Sujeito do pensar, ou meramente como o Eu que reflete <das bloss reflektierende Ich>. Em outras palavras, o eu como Sujeito do pensar e da reflexão (o Eu penso) não pode ser o eu que se auto-atribui experiências ao pensar em si mesmo *como objeto* de estados e eventos mentais tal como em (5) e (9). Para satisfazer o leitor analítico mais exigente, Kriegel apresentou uma interpretação linguística:

A distinção entre consciência de si enquanto sujeito e a consciência de si enquanto objeto pode ser expressa por meio de recursos analíticos, através do que denominei autoconsciência transitiva e autoconsciência intransitiva (Kriegel, 2003, 2004a). Compare “Eu estou autoconsciente de pensar que p” com “Eu estou pensando de forma autoconsciente que p”. No primeiro, a forma transitiva, a autoconsciência é interpretada como uma *relação* entre mim e meu pensamento. No último, a forma intransitiva, ela é interpretada como uma *modificação* do meu modo de pensar. (Kriegel, 2007, p.3)

De acordo então com a sugestão de Kriegel, a oposição kantiana entre o Eu *como sujeito* do pensar e o Eu *como objeto* do sentido interno poderia ser retraçada linguisticamente nos termos da oposição entre uma forma *intransitiva ou adverbial* de consciência do conteúdo dos seus pensamentos da forma:

(11) Penso *de forma autoconsciente* que corpos sejam pesados

E uma forma transitiva de consciência introspectiva que o sujeito tem dos próprios pensamentos e estados da sua mente em geral:

(5) Eu penso que *Eu* estou pensando (ou que *Eu* estou sentindo) que corpos sejam pesados.

Para compreendermos o que Kant tinha em mente com a noção de um Eu como sujeito é absolutamente crucial termos em mente que (11) e (5) possuem conteúdos bem distintos!!! Enquanto o que está sendo dito ou *representado* por (11) é que corpos são pesados, o que está sendo dito ou representado por (5) é que *eu* estou pensando ou *eu* estou sentindo que corpos sejam pesados. Entretanto, embora bastante elucidativa, há ainda uma distinção relevante entre o sentido intransitivo ou adverbial da autoconsciência em Kant e o sentido intransitivo e adverbial da autoconsciência segundo Kriegel. Retomando o modelo cognitivo tradicional de Brentano, segundo o qual em toda representação (mesmo as representações sensíveis) haveria uma auto-representação, da própria representação e do seu sujeito, Kriegel sustenta a tese - sem qualquer plausibilidade - que a autoconsciência intransitiva estaria onipresente em toda e qualquer experiência, ainda que de forma *periférica*, como sua condição de possibilidade. Assim, a forma intransitiva de autoconsciência se converteria em uma forma transitiva usual toda vez que houvesse uma alteração no *foco* da atenção nas nossas experiências: dos objetos exteriores para nós mesmos como sujeitos de tais experiências e representações.

Em Kant, em contrapartida, a autoconsciência no sentido intransitivo ou adverbial só ser entendida como uma condição necessária para *pensarmos* os objetos das nossas experiências, mas jamais como uma condição da nossa própria sensibilidade humana.

Como observamos, para Kant as nossas capacidades de intuir e sentir seriam independentes da capacidade que possuímos de pensarmos de forma autoconsciente.

Em suma, enquanto para Kriegel, a autoconsciência intransitiva estaria onipresente, ainda que de forma periférica, em toda e qualquer forma de experiência que realizamos, para Kant ela estaria onipresente <duchgängige> apenas enquanto refletimos e julgamos.

Se isso estiver correto, a primeira observação a ser feita é que não nenhuma diferença entre o que está sendo dito em (11) e:

(12) Penso *conscientemente* que corpos sejam pesados.

Mas se o estatuto adverbial ou intransitivo nos permite entender claramente em que sentido o Eu como sujeito seria para Kant onipresente <duchgängige>, uma questão crucial ainda resta a ser respondida. Ora, já que não existe para Kant uma forma não (auto) consciente de pensamento, a pergunta que o leitor deve naturalmente se colocar é o que seria a negação de (12), em outras palavras, o que se oporia a uma forma (auto) consciente de pensamento.

Creio que a resposta pode ser facilmente encontrada nas inúmeras caracterizações kantianas nas quais o Eu como sujeito é descrito como agente espontâneo das suas atividades cognitivas. Assim, em (12) nada mais faço senão reconhecer <erkennen> *ativamente* que tudo que cai sob a esfera do conceito de corpo também cai sobre a esfera do conceito de pesado. Isso é o que Kant denomina *unidade objetiva da apercepção*. Em contrapartida, quando não estou pensando de forma consciente que corpos sejam pesados, o que temos é o seguinte: tudo aquilo que cai sob a esfera do conceito de corpo *se* associa, *passivamente* e *subjetivamente* na minha mente <das Gemüt> àquilo que cai sob a esfera do conceito de pesado. Isso é o que Kant nos *Prol.* denomina juízo de percepção <Wahrnehmungsurteil>. Assim, compreender o sentido intransitivo ou adverbial do Eu como sujeito, *como forma lógica de todos os juízos*, é compreender a oposição fundamental entre (13) e (14):

(13) Ocorre-me à mente (ou parece-me) que corpos sejam pesados.

(14) Penso *conscientemente* que tudo que cai sob a esfera do conceito de corpo também cai sob a esfera do conceito de pesado.

Enquanto em (14) sou *Sujeito do pensar* no sentido em que *reconheço ativamente* que corpos são pesados, em (13) não sou sujeito (nem tampouco objeto do sentido interno) uma vez que a conexão entre o que está na esfera dos dois conceitos *ocorre* à minha mente de forma passiva.

Assim, as referências recorrentes às “*minhas* representações” <Meinigkeit> não podem ser entendidas como auto-atribuições de experiências na forma:

(5) Eu penso que *Eu* estou pensando ou sentido que corpos são pesados.

O uso recorrente do pronome da primeira pessoa deve ser entendido aqui como uma mera reiteração do acesso cognitivo expresso por (14). Eu tomo consciência daquilo que as minhas intuições sensíveis representam como *minhas* no sentido em que o que é representado inicialmente de forma não-conceitual e, sobretudo, de forma *impessoal* ou *sub-pessoal* <sub-personal> em (13) se torna cognitivamente acessível *a mim* em (14).

Resumo da ópera. A tarefa da Dedução seria estabelecer a legitimidade ou validade objetiva das categorias uma vez que, mediante os sentidos apenas, não temos como *reconhecer* que estamos representando entidades independentes das nossas mentes (em sentido empírico). Assim, se mediante a visão:

(2) Vê-se algo impenetrável, algo sólido e algo indivisível.

Em razão do seu conteúdo não-conceitual, de (2) não se segue:

(2') Conheço uma substância no espaço.

Assim, categorias, como a de substância, poderiam ser vazias de extensão nula. Como observamos, o princípio general da Dedução consistia em mostrar que as categorias seriam a condição de possibilidade da experiência de objetos, ou seja, do conhecimento de objetos em geral em (2'). A possibilidade do conhecimento de objetos encontrou na síntese de apreensão, da qual resulta a percepção de um objeto, uma condição necessária, mas ainda claramente insuficiente uma vez que o conteúdo representado pela percepção não é conceitual (tal como o conteúdo das intuições):

(3) Percebe-se um mesmo objeto impenetrável, sólido e divisível.

Para tornar cognitivamente acessível o conteúdo não-conceitual da percepção, um Eu autoconsciente (em sentido intransitivo) deve poder

comparar, abstrair refletir sobre conteúdos tais como (3), obtendo dessa reflexão os conceitos de corpo e de pesado, e emitindo um juízo categórico da forma:

(6) (Eu penso): corpos são pesados.

Como observamos, a forma lógica desse juízo categórico seria:

(14) Penso (de forma consciente) que tudo que está sob a esfera do conceito de corpo também se encontra sob a esfera do conceito de pesado.

Entretanto, essa unidade objetiva da apercepção entre os conceitos empíricos de corpo e de pesado não seria possível se a síntese de apreensão em (3) não estivesse em conformidade com as regras expressas pelas categorias, em particular, com a categoria da substância. Assim, eu não poderia julgar:

(6) (Eu penso) corpos são pesados.

Se eu não pudesse:

(15) Perceber que algo permanece no espaço ao longo do tempo como um substrato de propriedades tais como solidez e divisibilidade etc.

Referências

Índice de abreviações utilizadas

AK = academia prussiana, edição de 1902.

KrV = Crítica da razão pura (A = primeira edição, B = segunda edição).

KU = Crítica da faculdade de julgar (B= segunda edição).

ProI = Prolegômenos a uma metafísica futura.

Anthr = Antropologia em sentido pragmático (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*).

Logik (Wien) = Lógica de Viena.

Logik = Lógica de Jäsche.

LBI = Legado de Duisburg.

FSS = A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas (*Die falsche Spizfindigkeit der vier Syllogistischen Figuren*).

Refl. = Kants handschriftliche Nachlass.

Diss. = Dissertação inaugural na filosofia teórica (*De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770)

AM = Contra os matemáticos.

H.P = *Hipotiposes Pirronianas*.

Obs. Quase todas as citações são feitas a partir da academia prussiana de Berlin:

Gesammelte Schriften, ed. pela Preussische. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902

<AK>. As exceções são as seguinte: a *Crítica da Razão Pura KrV* será citada nas primeira e segunda edições A e B, os *Prolegômenos a uma metafísica futura*, a *Crítica do juízo*, o *Legado de Duisburg* e a *Antropologia em sentido pragmático* (citada a partir da edição da Suhrkamp).

Literatura primária

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Editado pela Preussische. Akademie der Wissenschaften <Ak>, Berlin, 1902.

_____. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band XII, 1977.

_____. *Der Duisburgsche Nachlass and Kants Criticism um 1775*. Tübingen, 1910.

_____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Berlin 1902.

_____. *Reflexionen*. Berlin 1902. Citado de acordo com a edição da academia prussiana.

_____. *Logik*. Berlin 1902. Lógica editada por J.B. Jäsche, nas *Preleções de Lógica*, 1800, citada de acordo com a edição da academia prussiana.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin 1902. Citada na primeira edição de 1781 (A) e segunda edição de 1787 (B).

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Berlin 1902. Citada na segunda edição de 1790 (B).

Literatura secundária

ALLISON, H. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven, Conn./London: Yale University Press.

BLOCK, N. (1995). On a confusion about a *function of consciousness*. *Behavioral and Brain Sciences* 18 (2): 227-287.

- BURGE, T. (1977). Belief *De Re*. The Journal of Philosophy 74: 338-362. Postscript: *Foundations of Mind, Philosophical Essays, Volume 2*, Oxford University Press, 2007.
- _____. 1979. "Individualism and the Mental". *Midwest Studies in Philosophy*, 4: 73-121.
- _____. 2003. "Reflections and Replies". Em *Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, M. Hahn e B. Ramberg (eds.), MIT Press.
- _____. 2007. *Foundations of Mind*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2009. "Perceptual Objectivity". *Philosophical Review*, vol. 118, No. 3: 285-324.
- DRETSKE, F. (1969). *Seeing and Knowing*. University of Chicago Press.
- _____. (1981). *Knowledge and the Flow of Information*. CSLI Publications.
- EVANS, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford University Press.
- HANNA, R. (2008). Kantian nonconceptualism. *Philosophical Studies*. Volume 137, number 1: 41-64.
- HUME (1989). *A Treatise of Human Nature*. Citado da tradução alemã: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Buch 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag
- CLARENDON, Book I, section 6, *Of Personal Identity*, p.251-263.
- LEIBNIZ, G. W. F. (1996). *New Essays on Human Understanding*, trans. Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Press.
- LOCKE, J. (1979). *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. P. H. Nidditch, Oxford University Press.
- LONGUENESSE, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Trad. C. T. Wolfe, Princeton University Press.
- MCDOWELL, J. (1996). *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press.
- KANT, I. (1902). *Gesammelte Schriften*. Editado pela Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.
- PEACOCKE, Christopher 1983: *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press.
- ROSENTHAL, D. (1986). Two Concepts of Consciousness. *Philosophical Studies* 49: 329-359.
- RUSSELL, B. (1912). *The problems of Philosophy*. Oxford University Press.
- SELLARS, W. (1978). "The Role of the Imagination in Kant's Theory of Experience". Publicado originalmente em *Categories: A Colloquium*, editado por Henry W. Johnstone, Jr.
- SEXTO EMPÍRICO [S.E], *Pyrrhoniae Hyptyposes [Hipotiposes Pirronianas = H.P.] e Adversus mathematicos [Contra os matemáticos = AM]*. Cito o texto conforme a edição da Loeb Classical Library, William Heinemann Ltd., Londres, e Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1955.
- STRAWSON, P. F. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- STRAWSON, P. F. (1966). *The Bounds of Sense*. London: Methuen.
- TYE, M. 2009. *Consciousness revisited*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Notas

1 Strawson descreve essa forma de argumentação fazendo a seguinte advertência: “A forma deste argumento poderia dar margem a mal-entendidos. Não é que tenhamos, por um lado, um sistema conceptual que nos coloque diante do problema da identificação de coisas singulares, enquanto, por outro, existiriam, com efeito, objetos materiais de modo a tornar possível a solução de tais problemas. O problema existe apenas porque uma solução é possível. O mesmo é válido para todos os *argumentos transcendentais*” (Strawson, 1959, p. 40, grifo meu).

2 Quase todas as citações de Kant são traduções minhas da edição da academia prussiana de Berlin: *Gesammelte Schriften*, ed. pela Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 <AK>.

As exceções são a *Crítica da Razão Pura KrV* será citada nas primeira e segunda edições A e B, respectivamente, e algumas poucas anotações.

3 Mesmo se recusando a reconhecer que o objetivo da Dedução transcendental seria fornecer uma prova da objetividade das experiências, Longuenesse compartilha da suposição de Strawson de que sem categorias não teríamos objetos em sentido *objetivo*. (cf. Longuenesse, 1998, p. 24)

4 Nesses termos Kant se opõe frontalmente ao ceticismo. Enquanto para Kant a modificação mental representa as propriedades da causa exterior (em sentido empírico) da afecção mental, os céticos de todos os credos – do cirenáicos aos empiristas modernos – são unânimes ao afirmar que, mediante os sentidos, não intuímos as causas exteriores da afecção mental, senão a própria afecção. Sexto reporta a posição pirrônica a respeito de forma inequívoca:

“Os sentidos não informam ao intelecto sobre objetos exteriores, cada sentido reporta apenas sua afecção peculiar – o tato, por exemplo, quando aquecido pelo fogo não fornece ao intelecto <informação sobre> o fogo exterior flamejante, mas a sensação de calor que dele provém, ou seja, sua própria afecção peculiar” (*A.M.*, VII, 354-5).

Descartes enuncia a mesma tese de forma oblíqua nos seguintes termos:

(..) Quando vemos a luz de um facho e ouvimos o som de um sino, esse som e essa luz são duas ações distintas que, apenas por estimular dois movimentos diferentes em alguns de nossos nervos, e, por intermédio deles, os quais relacionamos de tal maneira aos objetos que presumimos serem sua causa, julgamos ver o próprio facho e ouvir o sino, e não os movimentos que provêm deles (Descartes, 2000, pp119-120)

Hume não se cansa de reiterar a mesma coisa inúmeras vezes:

Primeiramente, é evidente que, se considerarmos precisamente, não é o nosso corpo que percebemos quando percebemos membros e partes corporais, senão certas impressões que nos são comunicadas pelos sentidos (Hume, I, 255).

5 O primeiro a interpretar as intuições sensíveis em Kant como formas de *re de* apresentação foi Burge no seu célebre trabalho de 1977. Entretanto, como ele próprio deixa claro no *Postscript* de 2007, a sua idéia original vai muito além da suposição kantiana original. Para Burge, formas *de re* de representação não se resumiriam às representações intuitivas com conteúdos não-conceituais. Conceitos de indivíduos também poderiam se referir na forma *de re* desde que mantivessem relações com a *Re* irredutíveis a concepções da mesma (Burge 2007, p. 74).

6 A nossa dificuldade pode ser facilmente formulada nos termos distinção contemporânea entre consciência transitiva e intransitiva (cf. Rosenthal 1986). Uma percepção constitui um estado *intransitivamente consciente* ou porque (i) ela torna o sujeito que a possui *transitivamente consciente do* que ela representa, ou porque (ii) ela é tomada, transitivamente, como objeto de uma representação de ordem superior (meta-representação). A primeira alternativa representa o que hoje se denomina de teorias da mesma ordem da consciência (same-order theory), enquanto que a segunda as chamadas teorias de ordem superior da consciência (higher-order theory).

7 Essa é a interpretação defendida por Cramer em 1990 e de Almeida em 1993: 196-198; 2000.

8 A concepção kantiana a percepção na primeira edição da *KrV* se assemelha em quase todos os aspectos às teorias contemporâneas como a de Shoemaker. Segundo esse autor, a percepção de objetos sempre supõe a identificação (não-conceitual) do objeto percebido no sentido do seu *destacamento* <pick out> de uma multiplicidade de outros objetos do ambiente por meio das suas propriedades relacionais e não-relacionais. Essa identificação permitiria o rastreamento <tracking> do objeto percebido no curso do tempo e sua re-identificação de tempos e tempos (cf. Shoemaker, 1994, pp.254-255). No seu mais recente trabalho, também Burge identifica na “constância perceptiva” um dos fatores fundamentais para atribuições de percepções. Um sistema cognitivo percebe ao representar objetos, propriedades, relações ou tipos como os mesmos, a despeito de variações no registro da estimulação proximal (Burge, 2009, p.318). No seu trabalho mais recente, Tye afirma de forma similar que só percebemos um objeto (ou uma propriedade) quando somos capazes de formular a pergunta: “o que é isso?” (Tye, 2009, p.12). Assim, no exemplo fornecido pelo autor, embora eu esteja interagindo com uma mariposa perfeitamente camuflada sobre o tronco de uma árvore próxima, eu não a estou percebendo se não sou capaz de indagar comigo mesmo: o que é isso aí? (Tye, 2009, p.11).